

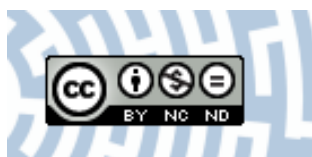


**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Poddaństwo - dystans : trudna wiedza w doświadczaniu obcego

Author: Aleksandra Kunce

Citation style: Kunce Aleksandra. (2008). Poddaństwo - dystans : trudna wiedza w doświadczaniu obcego. W: Z. Kadłubek, T. Sławek (red.), "Wizerunki wspólnoty : studia i szkice z literatury i antropologii porównawczej" (S. 111-143). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Aleksandra Kunce

Poddaństwo — dystans Trudna wiedza w doświadczaniu obcego

Pojęcia nie czekają na nas raz na zawsze ukształtowane. Kiedyś Gilles Deleuze i Félix Guattari napisali, że „nie istnieje niebo pojęć”¹ Pojęcia zgodnie z traktem wytyczonym przez Friedricha Nietzschego powinny zostać oczyszczone, przetworzone, stworzone na nowo. Nawet pierwsze pojęcia mają w sobie wiele składników, jak piszą Deleuze i Guattari², za pomocą których są definiowane, nie są zrozumiałe same przez się. Moglibyśmy stwierdzić, że kontur pojęcia „obcy” i „wspólnota” jest nieostry, zdaje się wychodzić z mentalnego chaosu dzięki dookreśleniom dyscyplin społecznych, ale też zostaje ciągle na nowo zagarniany przez obszary nieokreśloności, nieoznaczenia. Zostaje wchłonięty przez to, co inne. I nie stanowi to zagrożenia dla pojęcia obcości/obcego, ale odsłania jego właściwą naturę. Każde pojęcie odsyła do czegoś innego, do innych problemów, które powodują, że w ogóle dane pojęcie ma istotne znaczenie. Bez tego, co dodatkowe, co problemowo związane z pojęciem, nie istniałby wystarczający merytoryczny powód, aby się pojęciem zajmować, by je roztrząsać i ustanawiać na nowo. Pojęcie bo-

¹ G. Deleuze, F. Guattari: *Co to jest filozofia?* Przeł. P. Pieniążek. Gdańsk 2000, s. 12.

² Ibidem, s. 22.

wiem krzyżuje problemy. Pojęcie obcego znajduje gdzieś ucieleśnienie, urzeczywistnia się w zdarzeniach, w doświadczeniach człowieka, w terytoriach, w działaniach wspólnot. Obcy znajduje swój cielesny wymiar w kulturowych konstelacjach rzeczy. Wielkość pojęcia, jego siłę organizowania myśli dałoby się zmierzyć naturą zdarzeń, do których się odnosi. Obcość okazuje się tu niezwykle pojemna i przydatna do opisu doświadczeń człowieka.

Zaufajmy następującej drodze — przypatrzmy się obcości w punktach skumulowanej aktywności, w których odsłania się dynamika doświadczenia. Zapytajmy, jak działa obcość, i to w sposób bezpośredni, namacalny w kulturze, co przekłada się na wiedzę wspólnoty. Trzeba określić okoliczności, w których to pytanie można zadać, gdyż wymaga ono krajobrazu, osób, tekstów, rzeczy. Trzeba stworzyć przychylną przestrzeń, a jest nią niewątpliwie antropologia i opisy Ryszarda Kapuścińskiego. Wybierzmy zatem dwie konkretne sytuacje antropologiczne, które mogłyby w miarę wieloaspektowo pokazać złożoność wiedzy o obcości i jej doświadczeniu. Pierwsza z nich to podanie się obcości.

Poddanie się obcości

Kapuściński w *Lapidarium IV* zanotuje, że korzyść z podróży to „życzliwość do Innego, do Drugiego, poskramiająca zło i tworząca klimat, w którym wszystko, co najlepsze i najważniejsze, staje się możliwe”³. Ale nieco niżej w tym samym fragmencie umieści inny zapis — „żywemy zamknięci w swoich kulturach i geografiach”⁴. Doświadczenie tego, co swoje i obce, jest wielowymiarowe.

³ R. Kapuściński: *Lapidarium IV*. Warszawa 2000, s. 67.

⁴ Ibidem.

Zanim jednak zatrzymamy się w punkcie wyłuskany z antropologii Kapuścińskiego, zastanówmy się nad tym, czym jest gest człowieka przychylnego, gdyż tym torem podąża myślenie reportera, który chce być tłumaczem kultur. Człowiek przychylny uznaje konieczność otwarcia na rytm tego, co odmienne. To nic innego jak troska o utrzymywanie takiej orientacji poznawczej, która byłaby akcesem na rzecz **zawierzenia obcości**. Poznania nie można się wyzbyć. Dlatego Lévinasowski projekt — porzucenia własnego ja i władzy poznania na rzecz moralnego wyjścia w stronę innego — jest wyzwaniem, którego nie można spełnić. Ale tym wyzwaniem moralnym pozostaje, gdy tylko odzywa się w nas pragnienie, by zerwać z Tym Samym i uznać, że To Samo „nie może nam ponownie narzucić swoich obyczajów”⁵. Tkanka życia podpowiada nam jednak, że porażek ujarzmienia „tożsamego” nie sposób uniknąć. Antropologiczna prawda terenu nie pozostawia złudzeń co do procedur tożsamościowych wspólnoty. Powtórzmy zatem, że w przychylności idzie o to, aby utrzymać siebie w takiej **orientacji poznawczej**, która byłaby akcesem na rzecz zawierzenia obcości.

Poznanie, czyli zawłaszczenie, jest wpisane w materię doświadczenia. Tak samo jednak i imperatyw tego, aby poznać, ale także by zaufać innemu, by otworzyć się na inność, jest rozwijany przez kulturę pragnieniem, aby niwelować nader swojskie i oczywiste rozwiązania. **Tożsamość jest pojemna** i mieści w sobie najbardziej krwiożercze projekty identyfikacji i separacji społecznych, ale też otwarcie na obce i nie-tożsame. Tęsknota za zawierzeniem obcości jest nieustannie rozwijana, i to demonstracyjnie, właśnie w Europie „władzy”, gdzie totalne działania formowane przez silne centrum władzy politycznej i gospodarczej, ale również kulturowej, jednocześnie generują koncepcje godności człowieka jako takiego, jednolitej natury ludzkiej, dziecka Bożego, jednolitych praw Natury, dobrego Dzikiego, co ma swe przełożenie w narracjach Michela de Montaigne, Barto-

⁵ E. Lévinas: *Ideologia i idealizm*. W: I d e m: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przeł. M. K o w a l s k a, przedmowa T. G a d a c z. Kraków 1994, s. 60.

lomégo de Las Casas, Jeana Jacques’a Rousseau. Słynna debata podejmująca status Dzikiego, jaka odbyła się w 1550 roku między Juanem Ginésem de Sepulveda (argumentującym za „naturalnym niewolnictwem” i prawem do zabijania i niszczenia barbarzyńców) a dominikaninem Las Casas (mówiącym o wartości każdego człowieka, uznającym wartość Indian), pokazuje trakt ambiwalentnego myślenia, które jest obecne w Europie⁶. Montaigne pisze o wartości człowieka i wznosi fundament szesnastowiecznego relatywizmu kulturowego, mówiąc o człowieczeństwie „kanibali”. Rousseau zatęskni za naturalnością Dzikiego, który jest nie dość zepsuty cywilizacją⁷. Tym samym deprecjonujące obrazy obcości — jako tego, co podległe i niższe, zobowiązane do uznania swej podrzędności⁸ — mają swe lustro w opowieściach idealizujących odmiennosć i to, co odległe od nas samych, ale też dostrzegających jedność wspólnoty ludzkiej. Kantowska Europa „moralności powszechnej”, podążająca tropem Giovanniego Pico della Mirandoli, rozwija opowieść o godności każdego człowieka, ale i europejskiej misji poznania, która nie wyzbywając się swego prymatu w świecie — chce „chronić”, „kultywować”, „otaczać opieką” w imię Każdego, z uwagi na uniwersalną ideę człowieczeństwa⁹. Każdora-

⁶ G.M. Frederickson: *Racism. A Short History*. New York 2002, s. 36—37.

⁷ J.-J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Przeł. H. Elzenberg. W: J.-J. Rousseau: *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*. Warszawa 1956, s. 170—173.

⁸ O czym świadczy krytyka europocentryzmu i kolonialnej myśli, dokonująca egzemplifikacji dyktatury Centrum na podstawie analizy praktyk społecznych rozwijanych przynajmniej do lat 60., 70. XX wieku. Stephen Spencer prezentuje panoramę kolonialnych obrazów opisujących obcych, m.in. Aborygenów, przez deprecjonujące rysunki, karykatury, studia, zdjęcia, opisy. Zob. S. Spencer: *Race and Ethnicity. Culture, Identity and Representation*. New York 2006, s. 136—168.

⁹ Zob. G. Pico della Mirandola: *Mowa o godności człowieka*. „Przegląd Tomistyczny” 1992, t. 5, s. 155—173. Istotny jest tu następnie projekt antropologii pragmatycznej zarysowanej w Kantowskim pytaniu „Czym jest człowiek?”, które ma być prymarne wobec pytań: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem uczynić?”, „Czego mogę się spodziewać?” Zob. I. Kant: *Logika. Podręcznik do*

zowo dysputa o jednolitej naturze ludzkiej czy godności przypisanej człowiekowi jako takiemu nie jest niczym innym niż mierzeniem się z obcością.

Kapuściński dokonał typologii kontaktów z innymi w Europie, dzieląc historię komunikacji społecznej na cztery etapy: epokę kupców i posłów, epokę odkrywców geograficznych, epokę oświecenia i epokę nowoczesną, która komasuje przełom antropologiczny, filozofię spotkania i doświadczenie wielokulturowości¹⁰. Mierzymy się z obcością, którą spotykamy na szlakach wypraw zdobywców, handlarzy, poszukiwaczy przygód i łupu, misji rozszerzania idei religijnej. Konfrontujemy siebie z obcością, gdy oświeceniowo dokonujemy klasyfikacji człowieka dzikiego, dopiero co odkrytego dla nas, włączając go do rodziny ludzkiej. Wreszcie to obcość, która jest uplasowana blisko nas, spotykana nieopodal nas samych, w pobliżu naszych swojskich terytoriów. Dalej — to mierzenie się z obcością, która jest wpisana w kondycję każdego człowieka.

Mierzenie się z obcością jest imperatywem poznawczym i doświadczeniowym wypracowanym w Europie. To Europa przejawia ciekawość świata i poznania¹¹. Dlatego Kapuścińskiemu, jak każdemu europejskiemu badaczowi, będzie doskwierała niemoc zrozumienia, kiedy napisze, będąc w Chinach i nie znając języka chińskiego, że Wielki Mur to „Wielka Metafora” — „otaczali mnie bowiem ludzie, z którymi nie mogłem się porozumieć, otaczał mnie świat, którego nie byłem w stanie przeniknąć”¹². Jest

wykładow. Wyd. G.B. Jä s c h e, przeł. A. B a n a s z k i e w i c z. Gdańsk 2005. Na mocy tego rozcztać można ideę godności człowieka, Każdego, który jest celem samym w sobie — zob. G. H a e f f n e r: *Problem pojęcia Istoty w antropologii filozoficznej*. Przeł. J. B r e j d a k. „Analiza i Egzystencja” 2005, nr 1, s. 63—74. Na temat powiązania godności, honoru i wstydu w rozwijanym w Europie modelu tożsamości zob. A. K u n c e: *On European Epistemological and Ethical Tropes. Honor, Dignity and Shame*. „The International Journal of the Humanities” 2005, vol. 3, no 5, s. 233—239.

¹⁰ Zob. R. K a p u ś c i ń s k i: *Ten Inny*. Kraków 2006, s. 21—29.

¹¹ Ibidem, s. 13.

¹² R. K a p u ś c i ń s k i: *Podróże z Herodotem*. Kraków 2004, s. 63.

to wiedza tak silna jak wiedza opisanego przez Kapuścińskiego Mahmuda z Iranu, który powtarza słowa Kiplinga: „Wschód jest Wschodem i Zachód — Zachodem i te dwa światy nigdy się nie spotkają”¹³. Obcość, inność, swojskość — to kategorie przepracowywane historycznie, praktycznie i naukowo. **Europa łupu i Europa moralności powszechnej i poznania są blisko siebie.** Rozwijają, choć z różnymi konsekwencjami, gest zaciekawienia tym, co odmienne. Późniejsza Europa przepracowująca, w duchu Freudowskim, własną pamięć kolonialną i totalitarną, każe być wyczulonym na to, co odmienne i kruche. Każe zawierzyć odmienności¹⁴. To przede wszystkim *casus* antropologii kultury, która przepracowuje własną słabość, o której pisał Kapuściński, że traktowała społeczności pozaeuropejskie nie jako partnerów kulturowych, ale jako obiekt badań¹⁵. Ale to również ogólny akces humanistyczny w stronę drugiego i inności rozwijany przez filozofię spotkania Ebnera, Rosenzweiga, Bubera czy bardziej radykalnego konceptu spotkania i Innego w ujęciu Lévinasa.

Powróćmy jednak do doświadczenia obcości w praktykach społecznych. Kapuściński napisze o odczuwalnej inności w obcym miejscu, pełnym zakamarków, jak chociażby w Algierze, że „staramy się przejść możliwie szybko, uwolnić od niewygodnej, krępującej sytuacji, kiedy to idąc, dostrzegamy dziesiątki nieruchomych par oczu [...], a kiedy wreszcie [...] znajdziemy się w jakiejś francuskiej dzielnicy [...], na pewno pocujemy się lżej, będzie nam wygodnie, bardziej naturalnie”¹⁶. I pyta o to, „dlaczego na te utajone, nawet nieświadome stany i odczucia nic nie można poradzić?”¹⁷ Obcość ciąży, a lekkość jest po stronie francuskiej dzielnicy.

¹³ R. Kapuściński: *Szachinszach*. Warszawa 1982, s. 133.

¹⁴ E.W. Said: *Culture and Imperialism*. New York 1993.

¹⁵ R. Kapuściński: *Lapidarium V*. Warszawa 2002, s. 67.

¹⁶ R. Kapuściński: *Podróże z Herodotem...*, s. 212—213.

¹⁷ *Ibidem*.

Jak w planie doświadczeń rysuje się to zawierzenie obcości, które posiada w sobie pamięć historyczną Europy? Dlaczego w ogóle mamy **u**fać drodze zawierzania inności, która mimo złagodzeń w końcu zawsze będzie waloryzowana jako radykalna inność, a więc obcość? Jednak mimo potknięć, mimo porzucenia dawnych iluzji, co do poznania odmienności, mimo braku szans na lepsze zrozumienie — wciąż ten gest zawierzenia i ufności jest powtarzany. Można zapytać, w jakim stopniu to ustawiczne skazanie na **powtarzanie aktów poddaństwa** wobec tego, co jest obcym działaniem i obcym nawykiem myślowym, jest w stanie wydobyć prawdę o ludzkim istnieniu. Prawdę, która nie zamykałaby jedynie inter-spotkań w prosto uchwytnym opisie swój—obcy, ale też w konstatacji o wspólnotowym My, otwarciu na Innego. Problemem jest, czy rzeczywiście otwierają się przed nami **wspólne** przestrzenie w **zderzeniu** z obcością? Czy możliwe są metamorfozy naszego postrzegania świata, gdy wychodzimy w stronę **nie-spotykanego**, nie-swojskiego, nie-znanego?

Czy zatarta w świecie współczesnym dialektyka przeciwieństw wprowadzająca optykę „trzeciego”, jak u Michela Serresa¹⁸, jest w stanie zatrzeć doznanie obcości? Można by już na wstępie wyrazić obawy, czy aby ów Serresowski „trzeci”— ukonstytuowany przez to, co zmieszane, niwelujący relację obcy—swój — jest w stanie wymazać doznania obcości. Opowieść Serresa o Metysie, przełamującym bariery podziału, radosnym Arlekinie, ulokowanym na skrzyżowaniu dróg w barwnej szacie, pozostającym pod opieką Hermesa, nie niweluje zdarzeń obcości. Radosny trzeci, jak można sądzić, nawet jeśli nie zmyje stygmatu zmieszania, kiedy okrzepnie i uformuje się w siłę, w końcu staje się pierwszym, który napotyka realną obcość innych ludzi, może też ze zgrozą konstatuje własną swojość. Będąc na skrzyżowaniu dróg, ostatecznie jakoś się ukierunkowuje. **Zadomawia się w nie-tożsamym**. Arlekin w końcu okazuje się prawdziwy

¹⁸ Zob. M. Serres: *Hermes. Literature, Science, Philosophy*. Baltimore 1983.

i zrzuca kostium. Arlekin ma swe umocowanie we wspólnocie, a przynajmniej w momentach krytycznych taką identyfikację wspólnotową zyska. Nie można uciec od tego, co **etniczne**. Ale z pewnością dyskurs o „trzecim” **rozłamuje i zmiękcza** myślenie opozycjami, choć nie niweluje doznania obcości i chęci jej zbadania i oswojenia. Potropmy więc ów ruch poddania się obcości. Wybierzmy konkretną sytuację antropologiczną z *Hebanu* Kapuścińskiego:

Któregoś dnia miałem gościa. [...]. Na imię miał Sulejman i pochodził z północy Nigerii. [...]. Spytał, czy nie potrzebuję stróża nocnego, bo właśnie stracił pracę. Powiedziałem, że nie, ale zrobił ma mnie dobre wrażenie i dałem mu pięć funtów. Po kilku dniach przyszedł znowu. Tym razem usiadł. Zrobiłem mu herbaty. Zaczęliśmy rozmawiać. Zwierzyłem mu się, że ciągle mnie okradają. To dobrze, że mnie okradają, stwierdził, to nawet przyjazny gest z ich strony. W ten sposób dają mi znać, że jestem im użyteczny i że w związku z tym mnie akceptują. [...]. Będę tu bezpieczny tak długo, dopóki pozwolę się bezkarnie okradać. [...]. Znowu przyszedł po tygodniu. Dostał herbaty, a potem powiedział tajemniczym głosem, że weźmie mnie na Jankara Market i tam zrobimy odpowiedni zakup. [...]. Wreszcie od jednej kobiety kazał mi kupić pęk piór białego koguta. [...] Sulejman ułożył pióra, owinał je nitką i przywiązał do górnej framugi drzwi. Od tej chwili nigdy nic nie zginęło mi w mieszkaniu¹⁹.

To prawdziwe doświadczenie obcości w Nigerii. Nie jest bowiem przesadnie poddane typizacji, nie każe uciekać, wyciągać broni, demonstrować obrzydzenia, wychwalać swego, ale otwiera przestrzeń myślenia o tym, co obce w kulturze. Przypatrzymy się temu rytmowi doświadczenia obcości. Obce jest nie-nasze, a może nawet stać się potencjalnie wrogie, jest nienazwane, bywa oddalone terytorialnie, zawsze bywa oddalone poznawczo, nie przywołuje znanego nam systemu odniesień, znanych wartości i schematów społecznych. W tym, co obce, przegląda-

¹⁹ R. Kapuściński: *Heban*. Warszawa 1998, s. 124.

my się, lokujemy własne obawy, lęki, uprzedzenia, pokłady tego, co stłumione, wstydlive, odrażające, nietykalne. Obcy różni się radykalnie i daleki jest od tego, co znane i swoje, nie tworzymy z nim **wspólnoty pamięci** rodzinnej, plemiennej, terytorialnej, mamy jednak szansę na utworzenie **wspólnoty losu**, która każe się nam spotkać w jakimś punkcie czasoprzestrzeni.

Obcy jest inny, choć inny nie musi być obcy. Inny opisywany przez Lévinasa²⁰ jest inny niż antropologiczny obcy — jest różny, jest wezwaniem do wyjścia w stronę Innego, staje na naszej drodze, odsłania prawdę w twarzy, przywołuje biedę, unicestwia poznanie, rodzi zobowiązanie moralne i transcendentnie sytuuje wydarzenie przez obecność śladu Innego. Inny upostaciowany w twarzy i odarty ze śladów etniczności i kontekstu kultury nie jest obcym, o którym rozprawia antropologia kultury. Inność opisana przez antropologię²¹ też jednak ma swój wymiar odmienny od obcości, gdyż jest pojemniejsza, nie jest odnoszona do tak jednoznacznych waloryzacji poznawczych i moralnych, jest bardziej niepewna w nazywaniu i deklaracjach²², mieści w sobie mniej etniczności, wskazuje jedynie na to, co różni, ale także na powinowactwo cech, jakie łączą innego z nami, inność rodzi ciekawość i nadzieję na wspólnotę. Inność może zostać zamieniona w obcość. Odbywa się wtedy proces, jak ten opisany przez Kapuścińskiego w Zanzibarze, że oto „pojawi się jakiś lider, jakiś agitator i [...] powie [...], że ten Arab — to inny i że pojęcie innego ma swoje złowrogię, szatańskie konsekwencje, bo inny — to obcy, to krwio pijca i wróg”²³. **Inny staje się obcym**, ale zachodzi również odwrotny proces w kulturze — **obcy może stać się jedynie inny** przez komunikację bądź zobojętnie-

²⁰ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 59—61.

²¹ Zob. uwagi o Innym w antropologii w: R. Kapuściński: *Ten Inny...*, s. 21—26.

²² Zob. na temat obcości, swojskości, inności i problemu interferencji w przestrzeni kulturowej M. Dąbrowski: *Swój, Obcy, Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*. Warszawa 2001.

²³ R. Kapuściński: *Heban...*, s. 93.

nie. I pamiętajmy, jak ironicznie zauważa Kapuściński, że dobrze być innym, ale „innym wśród takich samych”²⁴.

Jednak to obcość jest tą formułą, której musimy się przyjrzeć, bo to ona naprowadza nas na radykalne doświadczenie w kulturze, bezceremonialnie odsłania naszą małość wiedzy o sobie nawzajem, ale też pokazuje niepewność w spotkaniach. To doświadczenie zostało opisane w *Podróżach z Herodotem*, gdzie Kapuściński trafnie diagnozuje swą obcość w rzymskiej kawiarni poprzez odmiennność „à la Pakt Warszawski, rok ‘56”, gdzie w jego „wyglądzie i gestach, w sposobie siedzenia i poruszania się było coś, co [go — przyp. A.K.] zdradzało”²⁵. Był „obcą częścią”, **obcość jest nagła** — obcość własna i obcość napotkanego człowieka. To obcy jako barbarzyńca otoczony jest wyrażeniami, jak napisze José Ortega y Gasset, „łacińskiego *balbutire*, francuskiego *babil*, hiszpańskiego *balbucir*”²⁶. Jest obcy, brzmi niezrozumiale. To ktoś, kto bełkocze, mówi w niezrozumiałym dla nas języku, ktoś, z kim trudno się porozumieć. Kapuściński nawiąże do tego, pisząc, że dla Greka *barbaros* wydawał niezrozumiały bełkot, bredził jak szaleniec²⁷. To obcy, o którym Zygmunt Bauman napisze, że „zakłóca dopasowanie wzajemne odległości fizycznej i psychicznej: jest wszak fizycznie w zasięgu dłoni, choć pozostaje nieskończenie odległy duchowo”²⁸. Moglibyśmy stwierdzić, że nawet jeśli nie przywołujemy monstrualnej obcości — którą przestrzeń myślenia zaludniła smokami, bestiami, nie-ludźmi, potworami, mutantami i innymi formami nieludzkimi i post-ludzkimi — to obcy pozostaje obcym. Nie musi być widziany jedynie poprzez stopniowalne kategorie nie-

²⁴ R. Kapuściński: *Lapidarium V...*, s. 34.

²⁵ R. Kapuściński: *Podróże z Herodotem...*, s. 18.

²⁶ J. Ortega y Gasset: *Tematy podrózne*. Przeł. A. Jancewicz. W: J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filozofii?* Warszawa 1992, s. 39.

²⁷ R. Kapuściński: *Tłumacz — postać XXI wieku*. W: *Podróże z Ryszarodem Kapuścińskim. Opowieści trzynastu tłumaczy*. Red. B. Dudko. Kraków 2007, s. 9.

²⁸ Z. Bauman: *Wieloznaczna nowoczesność, nowoczesna wieloznaczność*. Przeł. J. Bauman. Warszawa 1995, s. 88—89.

człowieka; barbarzyńcy — wyżej stojącego w hierarchii aksjologicznej; człowieka prymitywnego — bliżej naszej złożoności usytuowanego. Jest prawdziwe obcy, zwyczajny obcy, zwyczajnie spotykany w niezwykłej wyprawie, bo na jego terytorium.

Do takich obcych się przywykło w Europie podróży. Obcy powinien być „tam” daleko, dokąd się udajemy, nie zaskakuje nas, że tam jest, obcy z *Hebanu* nie zaskakuje. Odbywa się to zgodnie z europejską marszrutą na mocy idei i imperatywu „w stronę innego”. Ciekawi więc inny. **Ciekawi obca geometria** dróg, którą podąża inny i którą Kapuściński wielokrotnie opisuje, na przykład w takim fragmencie *Hebanu*: „[...] cała ta zawiła geometria, której co prawda nie umiałem rozszyfrować, ale która była jakimś stałym nieruchomym elementem na powierzchni sawanny, teraz sama się szamoce i dryfuje”²⁹. I pyta: „Dokąd ciągnie nas uwikłanych i miotających się w jej splotach?”³⁰. Ciekawi obcość przez fakt, że jest „ruch, tłoczno, gwarno, życie toczy się na ulicy”, że „na jezdni samochody wmieszane w tłum ludzi”, że wszystko przemieszcza się razem — „przechodnie, auta, rowery, wózki tragarzy, jakieś krowy i kozy”, że jednoczy się wszystko „wzdłuż całej ulicy — życie domowe i gospodarcze”³¹. Od tej ruchliwej ulicy Akry w Ghanie tylko krok do przestrzeni targowiska. Nie bez przyczyny to metafora targu tak przyjęła się w antropologii na opisanie dzisiejszego świata, ale trzeba pamiętać, że **targ**, jako tekst kultury, nieustannie pozostawał w zainteresowaniach antropologów³².

Ciekawi więc Kapuścińskiego targ z innymi regułami społecznymi i parametrami antropologicznymi, do których przywykliśmy. Ciekawi doświadczanie obcości sprzedających, kupujących, wędrujących, czekających w przestrzeni targowiska. Ciekawi świat rekwizytów, który postrzegany jest właśnie jako *decorum*.

²⁹ R. Kapuściński: *Heban...*, s. 51.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 9—10.

³² Zob. C. Geertz: *Suq: the Bazaar Economy in Sefrou*. In: I d e m: *Meaning and Order in Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge 1979, s. 123—313.

Ciekawi i własne doświadczanie, jako tego, który za radą tubylca kupuje pęk piór koguta, który przemierza obce przestrzenie. Jak na zrobionym przez Kapuścińskiego zdjęciu (fot. 1), kiedy obcość zostaje zauważona, i dlatego uchwycona, nie jest rażąca, egzotyczna, a raczej **pochłonięta sobą**, zapracowana w rytmie targowego dnia. Ale obcość jest tu uchwytna nie tylko w sieci społecznych relacji, ale także w manifestowanym zaangażowaniu w pełnionych funkcjach i w aktywności wyrażanej postawą ciała, a wreszcie w spojrzeniu. Spojrzenie kobiet idących na targ do Lome jest pochłonięte i skupione na rzeczy, jest nakierowane dośrodkowo — na targ, na przedmioty wystawione na sprzedaż. Zamyka przestrzeń, koncentruje się na sobie, a nie na obcym, który z aparatem w ręku portretuje afrykański świat. To spojrzenie nieobecne, zdystansowane, obojętne wobec fotograficznej obsesji Białych. Może Biały w ogóle nie zostaje zauważony. Spojrzenie to wypracowuje dystans, o który tak naprawdę idzie w kontaktach z tym, co emanuje obcością, a co tylko w naiwnych opowieściach urasta w chęć bratania się i zrozumienia obcości. To spojrzenie zawiera **oddalenie** względem fotografującego Białego, **separuje** przestrzeń, **koncentruje** na sobie, może stać się wszystkim, gdyby został nawiązany wzrokowy kontakt, póki co jest **nieprzeniknione**, skupione na własnym świecie. Pozostaje obce — jako całkowita **rozbieżność punktów widzenia**.

Obcy w tym jest obcy, że odsłania w nas doznanie obcości innego człowieka. Nie można nie uznać obcości tego, który nas okrada i definiuje nas jako obiekt praktyk społecznych. To obcy przydaje nam bycia nie u siebie, uzbraja nas w to, co nasze. Na obcość natrafiamy, gdy nawiązujemy z nim kontakt i to on tłumaczy nam reguły życia społecznego, więcej musimy go słuchać i poddać się rytmowi zachowań, które on zechciał nam udostępnić. Obcy to ten, który każe nam kupić pęk piór białego koguta, a my musimy to wypełnić, aby podjąć własną obecność w innym miejscu. Kapuściński przepracował w doświadczeniu **wzajemność w byciu obcym dla siebie**. Inny człowiek stopniuje nam obcość, gdy obnaża wiedzę o różnych jej odcieniach. Pokazuje taki pułap obcości, z której zostaliśmy na szczęście wy-

łączeni, a która potencjalnie nam zagrażała, gdybyśmy zostali poczytani za tego, który nie jest wart okradania i zaproszenia do społecznej gry. Wreszcie to doświadczenie obcości wspólnej, którą wyznacza gest tłumaczenia, dlaczego powinniśmy się cieszyć istniejącą sytuacją, która nas jakoś klasyfikuje. To wysiłek tłumacza i słuchającego. To poziom obcości, właśnie wspólnej, bo budującej przestrzeń na granicy. Obcość nie zostaje tam zniesiona, ale jest zmiękczana, tłumaczona, przesuwana. Jest legitymizowaną wiedzą, ale przychylną. Dzieje się tak jednak dlatego, że to pierwsze doznanie obcości, jako wyraźne, jest ciągle w pamięci, jest stale obecne w przestrzeni międzyludzkiej. **Jesteśmy dotknięci obcością. „Przychylnością” jest, że to rozumiemy.** Nie można być tylko obcym w Nigerii, można być obcym na wiele sposobów, w konkretnych sytuacjach nieustannie przetwarzanych. Tylko punkty doświadczeń odsłaniają konkretne wymiary obcości.



Fot. 1. R. Kapuściński: *Kobiety idące na targ do Lome (Togo)*. W: *Idem: Z Afryki*. Bielsko-Biała 2000.

W każdym wypadku ważna jest uległość względem obcego, co wielokrotnie opisuje Kapuściński w książkach i wywiadach. Tu przytoczmy, celem uzupełnienia, doświadczenie na dworcu autobusowym: „[...] mówię: »do Konga«, i taki chłopaczek bierze mnie za rękę i prowadzi, bo on wie, który z tych autobusów jedzie do Konga”³³. I dalej: „[...] ja mu się spokojnie oddaję w opiekę, wierzę, że on mnie bezbłędnie zaprowadzi”, bo „reporter jest niewolnikiem ludzi, może zrobić tylko tyle, na ile mu ci ludzie pozwolą, [...] jest kompletnie ubezwłasnowolniony”³⁴. Takie poddanie się obcemu obecne jest właśnie we fragmencie z pękiem piór białego koguta — to radykalne doświadczenie obcości własnej, które jest jak **kłujący punkt**, które przeszywa nas do głębi, a które w geście pokory każe nam iść za radą innego i kupić te białe pióra.

Ważne jest, aby łagodzić wrogą obcość, tzn. taką przestrzeń mentalną, która naznaczona jest rozdziałem, niebezpieczeństwem, lękiem, niemożnością, groźbą unicestwienia, brakiem formuł wypracowanych do rozczytywania siebie, nieobecnością wspólnoty moralnej. Kreowanie takiego nastawienia wspiera się na sztafażu narzędzi, które planowo i nie całkiem bezinteresownie są stosowane, bo dają więcej szans na osiągnięcie bezkonfliktowego spotkania i porozumienia z innym. Do takich **narzędzi** antropologicznych, stosowanych również przez Kapuścińskiego, należy: mieszkanie w otoczeniu innego — z zachowaniem statusu oswojonego obcego, który nie skrywa swej pasji poznawania inności; posiłkowanie się wiedzą innego, pójście za jego radą; wpisanie siebie w porządek spotkań i darów, które wyznaczają sztandarowe relacje swój—obcy, raz umacniają rozdział, raz go burzą, ustanawiają asymetrię i jednocześnie równościowy trakt. Godnym odnotowania tropem jest poddanie się mechanizmowi obcego myślenia i działania i przystanie na **obcą definicję siebie**. Dlatego to dotknięcie wspólnej obcości

³³ Trzeba być w środku wydarzeń. Rozmowa z Ryszardem Kapuścińskim prowadzona przez Krzysztofa Łęckiego. „Śląsk” 1997, nr 12.

³⁴ Ibidem.

jest pozbawianiem wyrazistości naszych sztanc poznawczych. To ucieczka od myślenia, które jest zawsze w tle, które łatwo się urzeczywistnia i przekłada na przestrzeń separacji, wykluczeń, deprecjonowania. Bauman napisze, że obcy może być niczym, a może być wszystkim³⁵. Spotkanie bowiem, jak chce Tadeusz Sławek, „jest zainfekowane wirusem Obcego, wirusem, który zwiemy tutaj »tym, co niespotykane«”³⁶. I ta potencja zawierzenia, ale i grozy, jest zawsze obecna w doświadczeniach kulturowych.

Zagęszczanie więzi społecznej, wkraczanie w świat rzeczy innego, zakreślanie coraz szerszych kręgów akceptowalności — to etapy zawierzania obcemu interiorowi. Nie jest to zwyczajna otwartość, lecz dobre poddaństwo, uczciwie oceniające własną sytuację epistemologiczną. **Powolność tego trybu poddaństwa** — i tę powolność należy tu wyakcentować — jest konieczna, aby egzystować. Gęstnieje ona i przyspiesza w okolicznościach gościnności. Obcy — ubrany w sytuację gospodarza czy gościa, donatora czy obdarowanego — zostaje włączony w horyzont zdarzeń, który unicestwia widowiskowo obecne w kulturze schematy wiedzy. Standardowa wiedza zazwyczaj działa skutecznie, jak każdy łatwy wytrych nasila się w czasie kryzysu, kiedy myślenie populistyczne i opozycyjne starcza za mądrość, jednak w czasie pokoju ukazuje w doraźnych spotkaniach swą kruchość. Przestrzeń codzienna nie jest przez nią skutecznie porządkowana, gdyż indywidualne doświadczenia nie są spojone przez jednolitą wykładnię, przynosząc za każdym razem różniącą jakość. I chociaż nasze myślenie stadne zostało zakorzenione w naszym życiu społecznym, to w jego kierunku toczą się wyprawy, które przynoszą destrukcję i rozmycie dawnych typologii. Jak napisze Jacques Derrida — tylko w ten sposób odnajdujemy „odkrycie” — „przecinając ekonomię tego samego, bądź

³⁵ Z. Bauman: *Wieloznaczna nowoczesność...*, s. 83.

³⁶ T. Sławek: *Laudatio. Jacques Derrida: dekonstrukcja i etyka gościnności*. W: J. Derrida: *Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*. Katowice 1997, s. 6.

to ją przedrzeźniając, bądź powtarzając [...], ustępując miejsca innemu, pozwalając mu nadejść”³⁷.

Obcość wymaga czasu, który zespala poszczególne spotkania, który pozwala na rozmowę, powołuje stopniowy rytm obdarowywania. Tak jak w zapisie Kapuścińskiego, gdy coś poprzedza pójście na targ i zakup. Czasowość buduje wspólną tożsamość. Ricoeur pisał, że czas rodzi zobowiązania moralne, spaja mnie jako tego, który zachowuje łączność między daniem obietnicy a dotrzymaniem słowa³⁸. Moglibyśmy stwierdzić, że **czas poddania się obcości** wymusza **powolność, oczekiwanie, zawieszenie, milczenie**, wszelkie **pęknięcia** i groźby rozpadu, nade wszystko niepewność. Nie wiadomo, jak się zakończy proces otwarcia i spotkania, wiadomo, że jakoś przebiega. Dzieje się to w imię **znoszenia stygmatów obcości**. Zamiana stygmatów w jedynie zauważalne oznaki obcości wydaje się prymarnym faktem w ustanawianiu solidarnej płaszczyzny istnienia, a raczej współistnienia. To proces **rozmycia punktów**, które tracą kontury. Humanistyka nie może nie odnotowywać tego czasu powolności, który przemienia stygmaty, ani też nie skupić się na czasie dialogicznym, o którym pisał Tischner, że ma w sobie napięcie dramatyczne³⁹. Nie może uchylać pytania o to, co dzieje się z blokami sprawnej społecznej wiedzy w tym prostym i codziennym zderzeniu z innością, naznaczonym indywidualizmem i przypadkiem.

W tym zaufaniu do obcości ważna jest przestrzeń wyznaczona cielesnością. Jak wskazuje ów fragment z *Hebanu*, to właśnie zajmując określone miejsce w przestrzeni wyznacza się relacje, ustanawia sensory. Dlatego niebagatelne znaczenie ma nasza postawa: stojąc, siedząc, pijąc, przekraczając próg mieszkania, patrząc, uśmiechając się⁴⁰, wspólnie zamykając się w małej prze-

³⁷ J. Derrida: *Psyché. Odkrywanie innego*. Przeł. P. Markowski. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. T. Nycz. Kraków 1997, s. 104.

³⁸ Zob. P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chełstowski, wstęp M. Kowalska. Warszawa 2003.

³⁹ J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paris 1990, s. 80.

⁴⁰ Zob. na temat uśmiechu osławającego przestrzeń w: R. Kapuściński: *Wstęp*. W: E. Dzikońska: *Uśmiech świata*. Warszawa 2006, s. 6—9.

strzeni domu czy przemierzając społeczne przestrzenie targu — kreśli się tę wspólnotę miejsca. Ślady mechanizmu wychodzenia z przestrzeni domu w przestrzeń społeczną, a także ruchu powrotu do tego, co domowe i małe, określają budowanie ścisłych relacji między przestrzenią obcego a przestrzenią wspólnoty tak, aby powołać więzi, bez których nie ma mowy o horyzoncie spotkania jako horyzoncie akceptowalności, płaszczyźnie kompromisów. Kompromis jest traktem równości, gdzie każdy z uczestników ponosi ryzyko, ale w dużo większym stopniu jest gestem odwagi tego, który wychodzi, wyciąga dłoń, wyrwa z przestrzeni nijakości. **Wtórna równość musi być ufundowana na geście poddaństwa.** Oczywiście, możemy się zastanawiać, w jakim stopniu to poddaństwo badawcze — często europejskie — jest ustanawianiem wyższości siebie, gdyż to europejski rozmach intelektualny popycha w stronę innego. Niemniej jednak na gruncie życia prywatnego powyższe rozwarstwione schematy często zawodzą i ostatecznie ustanawia się napięcie między osobami, z których jedna musi dokonać ruchu wyjścia.

Z tego względu owo poddaństwo obcości **nie jest euforycznym przejściem na stronę innego.** Kapuściński pozostaje u siebie w tym sensie, że pozostaje sobą, Europejczykiem z pasją poznania inności, który wyprawił się w stronę innego. Zachowuje dystans, choć przyjazny, nie podziela losu tych, którzy od pasji poznawczej przeszli do utożsamienia się z obcością, co opisuje w *Gawędziarzu* Mario Vargas Llosa⁴¹, kreśląc losy peruwiańskiego Żyda, który dotarł do najszybszych głębi odmiennej kultury macziguańskiego plemienia, stając się gawędziarzem, „jednym z nich”, wymazując wszystkie swoje dawne stygmaty. To opisane w *Hebanie* **poddaństwo obcości** jest pełną **napięciem** próbą kreślenia porozumienia w kwestiach zasadniczych, które zezwalają na obopólne bytowanie człowieka z człowiekiem — z zachowaniem **dystansu**, z nieprzekraczaniem barier. To wymiar porozumienia egzystencjalnego. Moglibyśmy powiedzieć, że to horyzont możliwej **wzajemnej przekładalności**

⁴¹ M.V. Llosa: *Gawędziarz*. Przeł. C. Marrodán Casas. Poznań 1997.

obcości i swojskości. Cel? Żeby się jakoś rozumieć, żeby ustanawiać wspólną przestrzeń, żeby tłumaczyć obce poprzez siebie czy dowolne inne, żeby ocalić siebie w akcie konfrontacji, żeby móc transformować konfrontację w spotkanie, żeby poddaństwo obcości było akcesem na rzecz wspólnoty epistemologicznej i moralnej. Dlatego ważne staje się zwrócenie uwagi na spotkanie jako lustro kultury, które — w tym akcie zderzenia, współlistnienia, ustalania, unicestwienia, wydzielania tego, co wspólne — pokazuje napięcia międzyludzkie. W obrazie spotkania odbija się to, co trwałe i ulotne w kulturze, uwikłanie naszego myślenia w to, co konieczne i przypadkowe, nasza wiara w ciągłość i pęknięcie. To obraz, który jest próbą docierania do kwintesencji człowieka.

Gest poddania się obcości — to punkt, który jest ukłuciem, pozostawia ślad po spotkaniu. Dlatego wiedza humanistyczna powinna koncentrować się na takich punktach doświadczeń, jak te z *Hebanu*, które poprzedzają zakup i zawieszenie przez Kapuścińskiego piór białego koguta.

Dystans

Pozostając w zgodzie z powiązaniem obcości z doświadczeniem w kulturze, warto znów odwołać się do konkretnego antropologicznego. Sięgnijmy po tajną broń europejskiej naukowości — dystans! Na tenże dystans naprowadziło nas doświadczenie obcości. Zacznijmy od umocowanego w *Hebanie* punktu, który pozwoli zogniskować rozważania:

Toteż Afrykanin, który wsiada do autobusu, nie pyta, kiedy autobus odjedzie, tylko wchodzi, siada na wolnym miejscu i od razu zapada w stan, w jakim spędza znaczną część swojego życia — w stan martwego wyczekiwania.

— Ci ludzie mają fantastyczną zdolność czekania! — powiedział mi mieszkający tu od lat Anglik. — Zdolność, wytrwałość, jakiś inny zmysł!

Gdzieś w świecie krąży, płynie tajemnicza energia, która, jeżeli zbliży się i nas wypełni, da nam siłę, aby uruchomić czas — coś zacznie się dziać. Dopóki jednak to nie nastąpi, trzeba czekać — wszelkie inne zachowanie jest złudą i donkiszoterią.

Na czym polega owo martwe czekanie? Ludzie wchodzą w ten stan świadomości tego, co nastąpi: starają się więc umeścić najwygodniej, w miejscu możliwie najlepszym. Czasem kładą się, czasem siedzą wprost na ziemi, na kamieniu albo w kucki. Przestają mówić. Gromada martwo czekających jest niema. Nie wydaje głosu, milczy. Następuje rozluźnienie mięśni. Sylwetka wiotczeje, osuwa się, kurczy. Szyja nieruchomieje, głowa nie porusza się. Człowiek nie rozgląda się, niczego nie wypatruje, nie jest ciekaw. Czasem ma przymknięte oczy, ale nie zawsze. Raczej oczy są otwarte, ale wzrok nieobecny, bez iskry życia. Ponieważ godzinami obserwowałem całe tłumy będące w stanie martwego oczekiwania, mogę stwierdzić, że zapadają w jakiś głęboki fizjologiczny sen: nie jedzą, nie piją, nie oddają moczu. Nie reagują na bezlitośnie prażące słońce, na natrętne, żarłoczne muchy obsiadające ich powieki, ich usta.

Co się w tym czasie dzieje w ich głowach?

Nie wiem, nie mam pojęcia. Nie myślą? Śnią? Wspominają? Układają plany? Medytują? Przebywają w zaświatach? Trudno powiedzieć⁴².

Ważny to fragment, opisujący doświadczenie Kapuścińskiego w Ghanie, bo rozpoczyna budowanie porozumienia od uznania niemożliwości wniknięcia w duszę obcego. Jednak jest to porozumienie jako **ogląd dotykający rzeczy**. Dystans dociera do nas silnie w punkcie doświadczenia, które obnaża naszą wątłą komunikację. Dystans **zatrzymuje się** po stronie patrzącego, świadomy jest ograniczeń, które zatrzymują nas w naszym pojmowaniu, w kręgu własnych pojęć. Nie rodzi pretensji do tego, że ma być dwustronny i wyczerpywać się w całko-

⁴² R. Kapuściński: *Heban...*, s. 21—22.

witym zrozumieniu obcej sytuacji. Jednocześnie z tej wiedzy o braku komunikacji czerpie chęć **wytrzymania** dysharmonii. To heroiczne i zdystansowane nakierowanie — wytrzymać dysharmonię, którą napotykamy w komunikacji z innymi, nie przekraczać jej, ale właśnie wytrzymać. Dystans **wydobywa** obcego, zostawia go u siebie, ale i nas **zatrzymuje** po stronie własnej. Wyrasta się z utraty naiwnego widzenia, że oto obcego da się prawdziwie spotkać i zrozumieć. Dysharmonia jest zobowiązująca, bo **uznaje wagę odmienności** i nie każe nam wyruszyć celem oswojenia obcości czy formowania braterstwa etycznego.

Dystans nie dotyczy jedynie poziomu *praxis*, ale wspiera się na wierze w racje uniwersalne, ogólnoludzkie, którym to mentalna Europa przyznała rangę. Trakt ekspansji myśli i trakt dociekania obcości musiał zaistnieć, by mogło być możliwe widzenie obcego, które go wydobywa z nieprzejrzystej sfery, uznaje jego podmiotowość, ale i uczciwie poznawczo zatrzymuje nas — badaczy u siebie. Opisane przez Kapuścińskiego zdarzenie, które zaistniało w Ghanie, jest właściwie zaistnieniem europejskości — nie tylko tej postkolonialnej, ale także tej „od zawsze” — to ona demonstrowa siebie, kwalifikuje inność jako obcość, ustanawia platformę różnic, które umysł wyłapuje. Ale to ona wyprawia się w stronę obcego, jak cała antropologia. Każe trudzić się, by doświadczyć obcości, również własnej, na końcu świata, lub przynajmniej docenia studiowanie „dzikiego” w gabinetach centrum kolonialnego, utrzymując rozdział i obawy przed dotknięciem obcego, co tak dobitnie w XIX wieku antropolog James Frazer miał wyrazić w zawołaniu „Broń Boże!” (*God forbid!*), gdy pytano go o to, czy widział „dzikiego”. Ale Europa rozumie potrzebę badania, uznaje człowieczeństwo w „dzikim”, choć może klasyfikuje go hierarchicznie na różnych szczeblach ewolucyjnego rozwoju. Nie rodzi solidarności, ale umacnia dystans europejski, który jest stale obecny we wszystkich współczesnych praktykach społecznych, który jest odczuwalny w tym zdarzeniu wyłuskany przez Kapuścińskiego. **Dystans jako narzędzie poznawcze Europy, ale i dystans**

jako prawda praktycznego doświadczania każdego człowieka nachodzą na siebie.

Ten europejski dystans, ale także dystans zwyczajnie ludzki każe Kapuścińskiemu zatrzymać się nad „martwym czekaniem” ludzi na autobus. To skupiony punkt ludzkiej pasywności, który nas uderza, kłuje i porusza, który też czytamy jako piętno naznaczające twarze, gesty, działania tubylców. Późniejsza podróż, przymknięte oczy, milczenie, nieruchomiejące ciało, bierność — prowadzą do pytań, których podłożem jest zdystansowany ogląd rzeczy i ludzi. Zdystansowany nie znaczy, że nie jest przychylny i ciekawy inności. Jednak podłożem postawionych pytań jest wiedza o separacji porządków wiedzy naszych i ich, **wiedza o separacji plemiennych światobrazów**. Dystans zatrzymuje nas po stronie europejskich egzystencjalnych rozterek — odpowiedzialności za badaną obcość, wątpliwości epistemologicznych, utraty złudzeń à la Rousseau. Ale też umożliwia podjęcie innego — jego wydobyć, uznanie, dowartościowanie z wiedzą, o której kiedyś ironicznie pisał Bertrand Russel, że „dziki jest co najwyżej dobry po obiedzie”⁴³. Oczywiście, to humorystyczne stwierdzenie i do poprawnych politycznie nie należy, ale oddaje wielokrotnie przełamaną wiedzę/władzę europejską. Stygmaty obcości są tu obecne, zauważalne, uznane, ale mimo to włączone w próbę zbliżenia.

Fragment z *Lapidarium IV* przywołuje opis tanzańskiego pogrzebu, celebrowanego przez europejskiego pastora. Kapuściński rozgląda się po ludziach i notuje: „Czy ktoś z nich rozumiał słowa pastora?”⁴⁴ I dalej: „[...] stali wokół rozkopanego dołu, markotni i milczący, coraz to ocierając spocone, stare twarze”⁴⁵. Reportera uderza przepaść między „głębią” abstrakcyjnego dyskursu europejskiego, wyodrębniającego jednostkę, a pragmaty-

⁴³ B. Russel: *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*. Przeł. T. B a s z - n i a k, A. L i p s z y c, M. S z c z u b i a ł k a. Warszawa 2000, s. 785.

⁴⁴ R. K a p u ś c i ń s k i: *Lapidarium IV...*, s. 11.

⁴⁵ Ibidem.

zmem i konkretem tubylców. Prowadzi to do zrozumienia granicy niemocy epistemologicznej. Moglibyśmy powiedzieć, że to doświadczenie, podobnie jak zdarzenie „martwego czekania”, zarysowuje horyzont możliwości, na pewno wprowadza obopólne doświadczenie wzajemnej obcości, zalegania obcych ciał w czasoprzestrzeni. Następuje dotknięcie wzajemnej obcości. I to jest to porozumienie bez nadmiernej bliskości i przy uznaniu niemożliwości zrozumienia. Horyzont wspólnego doświadczenia, choć różnie przeżywanego, prowadzi do wypuklenia **ciężaru bliskości**, ciężaru niemocy epistemologicznych. Ten ciężar dociera do nas nagle, w konkretnym doświadczeniu kulturowym, w punkcie właśnie.

Nie mamy możliwości dokładnego zwymiarowania obcego, tak jak i własnej swojskości. Obecność jest doświadczana i zatrzymuje nas po stronie uczciwego dystansu (nie mogę zrozumieć), ale i jego niemocy (dystans nie jest oglądem obiektywnym). Ostatecznie zostajemy po stronie naszych oczekiwań i wyobrażeń. Poznając świat, musimy pamiętać, o czym trafnie napisał Fritjof Capra, powołując się na Heisenberga, że wszechświat jest światem uczestnictwa, a nie neutralnej obserwacji⁴⁶. To prawda zarezerwowana dla natury rzeczy jako takiej. Szczególnie mocno jest odczuwalna w świecie współczesnym, w którym po globalnych rozwiązaniach ekonomicznych i politycznych nie sposób schodzić sobie z drogi, bo przecinamy wzajemnie swe ścieżki. Dystans jest tu ważnym narzędziem ocalenia. Dystans jest **uczestniczącą obserwacją**. Ów dystans i rezygnacja z pychy wiedzy i nadmiernego eksploatowania poznawczego jest krokiem do budowania właściwej relacji z drugim człowiekiem.

Czym jest dystans? Może być odległością przestrzenną, o której pisał Edward T. Hall, opisując odmienne dla różnych kultur formy dystansu w komunikacji — dystans intymny, indywidualny, społeczny, publiczny⁴⁷. Trudno nie odkryć reguł odległo-

⁴⁶ F. Capra: *Tao fizyki*. Przeł. P. Macura. Kraków 1994, s. 148.

⁴⁷ Zob. E.T. Hall: *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa 2003, s. 149—162.

ści między ludźmi w komunikacji wspólnotowej, jeżeli chce się poruszać w obcej przestrzeni. Trudno też przekraczać to oddalenie. Dlatego zdystansowana fotografia dokonuje ujęć z pewnej oddali, choć może przybliżać się merytorycznie, próbować tworzyć wspólnotę etyczną. Ale dystansu nie sposób zniwelować. Dlatego też fotografia, jak chociażby ta zrobiona przez Kapuścińskiego (fot. 2), może zawierać zbliżenie do „sprawy”, może wiernie portretować, utrwać odmienny styl pracy, pozytywnie waloryzować pracę mężczyzn reperujących fel-



Fot. 2. R. Kapuściński: *Z Afryki*. Bielsko-Biała 2000, s. 87.

gi rowerowe w przestrzeni, w której rower jest podstawowym środkiem transportu, ale nie może przekroczyć dystansu. Fotograf — mimo że pewnie musiał przykucnąć, by precyzyjnie uchwycić stertę felg i zrównać pracujących mężczyzn z sobą — nie zniwelował dystansu. Zostawił ich u siebie, w zamknięciu własnej społeczności i pracy. Uwnioślił ich czarno-białą fotografią, czyniąc z niej artystyczną opowieść o Afryce. Ale ważne jest, że zachował dystans.

Dystans jest kluczem, który służy nam do uzmysłowienia sobie **powiązania tolerancji i solidarności**, które — gdy je rozdzielić, jak to czynią teoretycy wspólnoty — układają się w porządek nader racjonalny lub nader wspólnotowy⁴⁸. Dystans pokazuje ułudę wiary w więź społeczną, ale i przełamuje wiarę w projekt poświeceniowej tolerancji rozumu i segregacji. Dystans to **spojrzenie z oddali**. Oddalenie to mocowane jest przez doznanie **dalekiego obcego**, z którym nie można być w komitywie, ale też doznanie **dalekiego siebie**, który wykorzenił się z własnej wykładni siebie. Jest **przestrzenny**, bo wskazuje na rozdział tu i tam, ale też oddaje **nagłość chwili**, bo wiąże nasze współuczestnictwo w określonym momencie. Jest **punktowno doświadczany**, choć przecież może być **stałą predyspozycją**, naszym stałym nastawieniem, kulturowo wyćwiczoną praktyką. Dystans jest **fotografią**, gdyż owocuje unieruchomieniem. Jest kreacją, ale skupioną na pewnym zapisie manipulacją, odwleczeniem w czasie. Jest znakowy. Jest, jak u Kapuścińskiego, napięciem między podmiotem a przedmiotem, ustanowieniem rozpięcia między zdarzeniem a refleksją nad nim, między

⁴⁸ Dzięki temu powiązaniu przełamany zostaje dość jednostronny ogląd, który albo jest obroną tolerancji, albo apologią solidarności społecznej, która ma przełamać projekty racjonalne oparte na tolerancji w imię moralnego zobowiązania. Zob. odnośnie apologii racjonalnego projektu: J. H a b e r m a s: *Moder-na — niedokończony projekt* (1980). Przeł. D. D o m a g a ł a, przejrzał S. C z e r n i a k. W: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. Red. S. C z e r n i a k, A. S z a h a j. Warszawa 1996; zob. na temat apologii solidarności społecznej: Z. B a u m a n: *Wieloznaczność nowoczesna...*; R. R o r t y: *Przygodność, ironia, solidarność*. Przeł. W.J. P o p o w s k i. Warszawa 1996.

oglądanym a oglądającym. Ale ukazuje również nasze włączenie w tkankę świata. Dystans to „spokojny, uważny, trzeźwy wzrok”⁴⁹. Dystans nie jest wyniosły — zauważy Kapuściński⁵⁰. **Dystans dotyka granicy przychylności.** Może umacniać tę przychylność, powstrzymywać się od zawłaszczania przedmiotu, unicestwienia rozdziału. Przychylność dystansu jest przyjaznym **(nie)zrozumieniem**. Wyrasta z ekspansji poznania, ale też powściąga nasze zakusy wiedzy.

Jak działa dystans wskazany w *Hebanie*?

Dystans **demaskuje czas**. Jest sprawą nie tylko rozdzielonej przestrzeni, ale także właśnie czasu. Właściwie uobecnia czasowość, powołuje ją, umożliwia doświadczenie odległości tego, co było i jest, poczucia upływu czasu. Dystans przynosi zróżnicowane waloryzowanie czasu. Uświadamia, że czas to kategoria otwarta, elastyczna, subiektywna (nawet w naukowych fizycznych kreacjach obiektywnego wizerunku czasu). Obezwładnia, gdy owocuje wiedzą o tym, że to człowiek na własną modłę tworzy czas „między nami”, ten społeczny czas. Ale też dystans mocno otwiera się na myślenie o czasie wiecznym, który jest właściwie poza czasem, nas przekracza. Są to porządki nieprzystawalne. I ten metafizyczny dystans, przekraczający kontekst europejski i stadny, powraca w prozie Kapuścińskiego, chociażby w zatrzymaniu się nad słowami Lao Tse:

[...] zachowaj dystans, nie staraj się być kimś, do czegoś dążyć, coś posiadać. Działaj przez niedziałanie [...]. Mieszkaj z dala od ludzi, stań się wewnętrznym eremitą, zadowol się miseczką ryżu, tykiem wody. A najważniejsze — przestrzegaj tao⁵¹.

Czas zobiektywizowany czy subiektywny, uniwersalny czy konkretny w wydarzaniu się — dystans uzmysławia to skomplikowanie. Po stronie społecznej mamy to, co linearne czy cyklicz-

⁴⁹ R. Kapuściński: *Imperium*. Warszawa 1993, s. 33.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ R. Kapuściński: *Podróże z Herodotem...*, s. 70.

ne, monochroniczne czy polichroniczne, jak pisał Hall⁵² — ale to tylko kilka tropów wysiłku ludzkiego, by teoretyzować o sposobach doświadczania czasu. Opisane przez Kapuścińskiego doświadczenie odstawienia zderzenie naszej czasowości z tą inną, którą napotykamy jako obcą, a która jest dla nas bierną, pasywną, konkretną, związaną z wydarzeniem czekania i martwego nie-działania. Dystans wskazuje na nieprzenikalność rytmu czasowego innych, uzmysławia zamknięcie przed nami obcej struktury czasowej. Rozpoznanie odmienności nie pociąga za sobą oswojenia w doświadczaniu. Czasowość przywołuje doświadczenie granicy, której nie da się przebyć. Tylko z naszego europejskiego „teraz”, które jest nagłe, możemy kwalifikować to czekanie obcych, jako nieustanne trwanie, rozciągle „teraz”, które się powtarza, jest wieczne, stałe. Utrzymuje dystans.

Dystans i **czekanie** są z sobą związane. Czekanie nasze jest celowe, szybkie, ale bywa też długotrwałe, wtedy bywa bierne i pasywne. Kiedy na lotnisku w Jakucku Kapuściński jako Europejczyk i reporter ma przeczekać burzę i mieć nadzieję na to, że samolot w końcu odleci, to jego konstatacja — „pozostaje siedzieć i czekać”⁵³ — brzmi nerwowo i rozpaczliwie. Jest stratą czasu i niewiadomą. Jest też nadzieją na szybkość, cel, ale jednocześnie oczekiwaniem na przygodny bieg spraw. Czekać to wypatrywać i nasłuchiwać, ale także myśleć, planować zdarzenie, które przerwie tok „między”. Kulturowe czekanie jest dla Białego czynne, jest uwzorowane, zorientowane na cel, rodzi zakłopotanie, gdy spotyka się z czymś odmiennym, co jest czytane jako trudne do włączenia w ciąg przyczynowo-skutkowy. Nasze czekanie ma się zakończyć i tym samym uwiarygodnić akt czekania. Czekanie bez końca jest odwlekaniem efektu, ale w rzadkich wypadkach może być poczytywane jako próba ustanowienia celu z samego czekania. Czekać jednak można

⁵² Zob. E.T. Hall: *Taniec życia. Inny wymiar czasu*. Przeł. R. Nowakowski. Warszawa 1999; E.T. Hall: *Poza kulturą*. Przeł. E. Goździa k, przedmowa J. Burszta. Warszawa 1984, s. 54—55.

⁵³ R. Kapuściński: *Imperium...*, s. 196.

na wiele sposobów. Czekanie jest zróżnicowane indywidualnie i zbiorowo. Kulturowa natura człowieka zna wiele odmian waloryzowania czekania i uzbrajania aktu wyczekiwania w określony arsenał zachowaniowy. To, co uderza w opisanym w *Hebanie* doświadczeniu, dotyczy odnotowanej odmienności względem europejskiego czekania. Europa ubiera pasywność w maskę aktywności, gdyż podporządkowuje bierne trwanie temu, co jest procesem dynamicznym, dlatego tak częste jest wypełnianie czasu oczekiwania pożytecznymi pracami, wykorzystanie czasu na obserwację i komunikację z innymi *etc.* Ale przede wszystkim temu europejskiemu czekaniu odbiera się samoistną wartość. Czeką się z uwagi na coś, nie delektując się tą pasywną aktywnością. Czekaniu nie można się poddać. Jest się nazbyt przywiązany do celu i tylko z uwagi na tę celowość samo czekanie jest usprawiedliwione. W stylu życia, który ma być dynamiczny, efektywny i łatwo komunikowalny, a zwłaszcza opisywalny w kulturze pisma i druku, czekanie nie jest wartością.

Inne jest czekanie ludzi napotykanych w podróży. Kapuściński napisze w *Imperium*, że „jadąc drogą z Karaczi do Lāhore albo z Bombaju do Madrasu lub z Dżakarty do Malangu — nie uderzy nas, że tysiące, ba, miliony Pakistańczyków, Hindusów, Indonezyjczyków i innych Azjatów siedzą beczynn timer, bez ruchu, i przyglądają się nie wiadomo czemu”⁵⁴. Zanotuje dalej: „Lećmy na Filipiny i na Samoa, odwiedźmy obszary Yukonu i egzotyczną Jamajkę — wszędzie ten sam widok ludzi siedzących bez ruchu, [...] ludzi osowiałych i nijakich, jakby w stanie chronicznej drzemki, [...] pogrążonych w myślowym odrętwieniu”⁵⁵. Podobnie w Afryce. Tu, jak opisuje Kapuściński⁵⁶, czekanie jest pasywne, nawet jeśli ma być przełamane przez jakies zdarzenie, to i tak jest czymś samoistnym, określonym stanem, dla którego wypracowano formę nieruchomego, zamkniętego, martwego bycia. Kapuściński doświadcza tych, którzy „przesia-

⁵⁴ Ibidem, s. 197.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ R. Kapuściński: *Heban...*, s. 21.

dują w cieniu, gapią się, drzemią”, którzy „nie mają co robić”, którzy „są głodni”, na których nikt nie czeka⁵⁷. Napisze, że „najmniejsze wydarzenie uliczne — kłótnia, bójka, schwytanie złodzieja — zgromadzi od razu tłum tych ludzi”, gdyż są „bezczylni, nie wiadomo, na co oczekujący, nie wiadomo, z czego żyjący — gapie świata”⁵⁸.

Pamiętajmy o tym, że są to oswajające pojęcia Białych. To oczekiwanie polega na biernym poddaniu się oczywistemu ryt-mowi czekania. To pasywność wyuczona. Jest też inna nuta w tej beczynności, która naprowadza nas znów na zderzenie białej Europy i czarnej Afryki, bogatej kultury euroatlantyckiej i ubogiego Trzeciego Świata. Rzecz dotyczy opowieści o progresie, celu i nadziei na udoskonalenie cywilizacyjne. W tym czekaniu w Afryce jest poczucie beznadziejności. Nic nie może się wydarzyć. To zamykanie horyzontu zdarzeń dla Afryki. To świat skończony, przemieniony przez Białych, potem opuszczony. Chodzi o rozbicie dawnych porządków kulturowych i poczucie martwoty nieobliczalnej współczesnej Afryki. Dalej chodzi o brak solidarnej więzi między tymi, którzy wyczekują, a tymi, którzy nie odpowiadają solidarnie, którzy już nie przybywają w nowych rolach społecznych po zarzuconych rolach kolonizatorów. Jak zauważa w innym miejscu Kapuściński, coraz mniej ludzi z Europy jedzie do Afryki, Afryka zostaje — poza spektakularnymi nagłościonymi akcjami charytatywnymi — zostawiona samej sobie⁵⁹. Mimo że wiemy o tym, że dialog i spotkanie „to już nie tylko propozycja, to już powinność, którą stawia przed nami rzeczywistość świata wielokulturowego”⁶⁰. Tym samym, jak moglibyśmy konstatować, akt czekania, z którego swego czasu Biali uczynili mitologię dla podbijanych, nie zostaje wypełniony. Czekanie w obliczu martwej mitologii wybra-

⁵⁷ Ibidem, s. 147.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ R. Kapuściński: *Lapidarium V*. Warszawa 2002, s. 75—82.

⁶⁰ Ibidem, s. 81.

nych, którzy opuścili podbity niedawno świat, nie tylko unicestwiło dawne mity, ale też nie zapełniło się nowymi.

Dystans jest dla Kapuścińskiego europejską separacją, która najradzykalniej objawiona została w koloniach brytyjskich, mniej zmanifestowana w koloniach francuskich i najbardziej nadwreżona w koloniach portugalskich⁶¹. Dystans, patrząc już bardziej ogólnie, dotyczy **racjonalnego oglądu**. Myśl Europy jest, jak pisze Kapuściński, specyficzną szkołą myślenia, jest wątpliwa, sceptyczna i ceni ironiczny dystans⁶². Jest to co prawda racjonalność wielokrotnie transformowana przez postmodernizm. Jest jednak zakorzeniona, wrosnięta naukowo w nurt europejskiego myślenia, o którym Ortega y Gasset pisał, że był wiarą w rozum, z własną dogmatyką, religijną instytucjonalizacją, teologicznym przeświadczeniem⁶³. I ciągle tak pojmowana racjonalność pozostaje z nami w myśleniu i działaniach. Wszak przeformułowanie poświeceniowych porządków nie niweluje obecności tego, co jest tradycyjnym gruntem Europy.

W związku z tym nieustannie obecny jest w kulturze umysłowej europejski trakt całości, ładu, prymat naukowości, hierarchii, prawdy, podmiotowego Ja, systemu, myślenia o naturze rzeczy, precyzji logicznego stanowienia, ufności dla tego, co spójne, zupełne i rozstrzygalne. Choć niewątpliwie jest to już obecność nadwątlona w swej mocy oddziaływania, co pokazały spektakularne interpretacje Derridy, które wypunktowując pustki dyskursu, osłabiły nasze przywiązanie do głosu, mowy, podmiotu, naoczności, spostrzeżenia, wyrażenia, których wspólnym mianownikiem jest bycie jako obecność⁶⁴. To obecność niepewna w języku Serresa, który pokazuje, że przestrzeń myślenia się

⁶¹ Ibidem; *Nie ma jednej Afryki*. Rozmowa Ryszarda Kapuścińskiego z B. Borkim, J. Krawczykiem i B. Kubiszem. „Mówią wieki” 2004, nr 11. Fragment przedrukowany w: R. Kapuściński: *Rwący nurt historii...*, s. 42—43.

⁶² R. Kapuściński: *Lapidarium V...*, s. 26.

⁶³ J. Ortega y Gasset: *Dzieje jako system*. Przeł. A. Jancewicz. W: J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filozofii...*, s. 177.

⁶⁴ J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. Przeł. i posłowie B. Banasia. Warszawa 1997, s. 167.

chwieje, krzyżuje, jedynie zmierza do koherencji, gdyż jest nieporządkiem⁶⁵. Dalej to obecność stracona z piedestału w filozofii Deleuze'a, który naprowadza na pokłady braku, różnicy, zakwestionowania źródła i tożsamości czy ciągłości, co zawsze miało być zauważalne na pobocznym torze europejskiej myśli filozoficznej⁶⁶. Ale obecność, nawet nadwątlona, jest obecnością. Jest to nasze przywiązanie do tego, co jest, co jest **bliskością mitu obecności**. Obecność jest pamięcią, która każe pamiętać, uzmysławia, że „jest”, i to „jest” powinno być hołubione. Moglibyśmy powiedzieć, że to idea, która powraca, która jest obecna w dyskursie europejskim, nawet gdy się ją rozbija. Siła tego zakorzenienia przekłada się na schematy mentalne, które są z nami, budują nasze praktyki codzienne. Wykorzenianie tej obecności Europy niejednokrotnie ociera się o współczesną konwencję poprawności politycznej. Często następuje oficjalne naruszenie obecności, ale zaraz potem powraca mechaniczne przywiązanie do tego, co jest w tradycji idei. A w tej tradycji odnajdujemy dystans, który rozpościera przestrzeń obecności. Rozdziera sfery różnych tożsamości, pielęgnuje granice, zatrzymuje nas po stronie swojej przestrzeni, każe oglądać obcość z oddali.

Wypunktujmy tylko niektóre, dla nas ważne, konsekwencje tego racjonalnego dystansu. Są to konsekwencje obecne w potocznym doświadczeniu i oswojeniu epistemologicznym, które mocują nas po stronie zdystansowanego oglądu obcego. Jestem ja — ten uzbrojony w myślenie metodyczne, klasyfikacyjne, abstrakcyjne, geometryczne — Europejczyk. I jest inny — ten pochłonięty zbiorowym, kontekstualnym My, niezdolny do tworzenia uniwersalnych płaszczyzn obejmujących rzeczy nieużyteczne, za to zdolny do zmysłowego i praktycznego tworzenia porządków rzeczy. Rozważania dyskursywne z pułapu „meta” w zakresie abstrakcyjnych idei czy prawdy są poza jego porządkiem społecznej mentalności plemienia — tak mogłaby

⁶⁵ Zob. M. Serres: *Hermes. Literature...*

⁶⁶ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. Banasiak, K. Matuśzewski. Warszawa 1997, s. 79—80.

stanowić dalsza wykładnia. Jestem ja — podmiotowy byt, pewny w sobie i co do siebie, pewny dla siebie, co tak dobitnie zauważył Georg Wilhelm Friedrich Hegel, czyniąc rozróżnienie między tym, co ludzkie i zdolne podejmować siebie (a tym samym zdolne rozpocząć pochód wolności i rozumu), a tym, co jest jedynie mentalnie zasklepione w sobie, poza pochodem wolności i rozumu⁶⁷. Zresztą to stary europejski dyskurs. Głosi on, iż zawsze jest ten drugi, a raczej ci drudzy, którzy są jedynie zanurzeni w rytmach przyrody i kultury, nie są wyodrębnieni. Po stronie wolnościowej zaś jest ogląd racjonalny, który przez dystans jest w stanie ująć inność poprzez broń relatywizmu czy reinterpretowanego etnocentryzmu. Wskazane rozstrzygnięcie ma zastosowanie, nawet jeśli rzecz dotyczy już tylko anty-anty-relatywizmu Geertza, który uznając niemoc widzenia relatywizującego — jako oglądu znikąd, obiektywnego jedynie na mocy praktyki naukowości — broni nie epistemologii, lecz racji etycznych takiego stanowiska⁶⁸. I tak samo jest to czytelne, nawet jeśli odnosi się do pragmatycznego anty-anty-etnocentryzmu w wydaniu Rorty'ego, akcentującego to, że zawsze mówi się z określonego miejsca i nie można porzucić własnej perspektywy, należy jedynie nie ufać dawnej zaciętości i zamknięciu widzenia ksenofobicznego i wartościującego inność⁶⁹. Zdystansowanie do dawnych przewinień orientacji epistemologicznych nie niweluje samej racjonalności. Będąc w mentalnej Europie — jestem uzbrojony w racjonalne, uniwersalizujące wykładnie świata, które dają mi luksus dystansu. Dystans jawi się jako ważna zdobycz Europy, która nie tylko ustanawia relację podmiot — przedmiot, ale która przede wszystkim buduje silny gmach epistemologii, gdzie narzędzia badawcze, po-

⁶⁷ G.W.F. Hegel: *Wstęp*. W: *Idem: Wykłady z filozofii dziejów*. Przeł. A. Landman, J. Grabowski. T. 1. Warszawa 1958.

⁶⁸ C. Geertz: *Available Light. Anthropological Reflectis on Philosophical Topics*. Princeton 2002, chapter III: *Anti Anti-Relativism*, s. 42—67.

⁶⁹ R. Rorty: *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz*. "Michigan Quarterly Review" 1986, nr 25, s. 525—534.

jęcia, drogi myśli, reguły dyskursu tworzą skuteczne narzędzie w oswajaniu świata.

Dystans daje **moc wyrokowania**. Inność w obliczu mojego zdystansowanego widzenia milknie. Dystans **odślania granicę między moim wnikliwym spojrzeniem a innym sposobem doświadczenia**. Każe zapytać o to, co myślą inni — bierni w swej inności, pasywni w swym istnieniu. Kryje się za tym nie tylko zdziwienie, ale również zatroskanie o to, jak ci inni myślą i czy myślą. Ale też uruchamia się obawa o to, czy kontekst kulturowy i geograficzny nie odbiera im tego luksusu myślenia, czy nie pozbawia ich mocy zdystansowanego widzenia? Rodzą się wątpliwości ufundowane na obecności granicy epistemologicznej. Rzecz jest szczególnie wyraźna w opisanym przez Kapuścińskiego punkcie zderzenia różnych porządków cywilizacyjnych, ale jest też obecna zwyczajnie, gdy dotyczy wątpliwości osiągnięcia sukcesu komunikacyjnego między uczestnikami tej samej przestrzeni kulturowej. Dystans odślania nieufność wobec mocy porozumienia. Ufa jednostronnym aktom poznania, nie pokłada nadziei w możliwości budowania jednolitego horyzontu myśli. W tym planie, już nie metanarracyjnego narzędzia Europy, ale zwykłego trybu doświadczenia niemocy komunikacji z drugim człowiekiem, dystans odślania prawdę epistemologiczną — nie można przekroczyć oddalenia, nie można znieść dystansu. Mimo to dystans do rzeczy, ludzi, zdarzeń, afektów, tak jak i własnych pomysłów, owocuje jakimś spokojem epistemologicznym — chroni poznającego, ale i to, co jest poznawane.

Dystans jest **trudną wiedzą i bolesną praktyką**. I dociera do nas w punkcie doświadczenia, które skupia i rozszczepia nasze widzenie, obnaża nasze zapatrywania, predyspozycje kulturowe i oczekiwania, ale też na poziomie elementarnym porusza nas do głębi. Naprowadza na sedno międzyludzkich relacji. **Dystans to precyzyjnie wykreślony punkt w geometrii komunikacji**. Wynika z prawdy poznania, uzurpacji władzy, ale jest równocześnie brzemienno poczuciem winy wobec występków racjonalnej myśli. Nie jest jednak naiwną próbą reagowania na obcość i swojskość. Idzie jedynie o **rozsądne użytkowanie** tego

niebezpiecznego narzędzia. Może stać się wymagającym sposobem myślenia, które buduje podmiotowość europejską, owo upragnione **wysubtelnienie**, a może nawet i szlachectwo ducha — jak chcieli wielcy: Nietzsche czy Ortega y Gasset. Dystans, któremu blisko do arystokratyzmu namysłu, o którym pisał Kapuściński, nie zajmuje się pseudosprawami i pseudoproblemami, bo nie obniża swej myśli⁷⁰. Nie chodzi, jak pisze Nietzsche, o to przeszłe, uświęcone szlachectwo i dworne myślenie, jakże służalcze, ale o to szlachectwo, „które wszelkiemu motłochowi i wszelkim przemocom władnym przeciwnikiem będzie i na nowych tablicach wypisze słowo »szlachetnie«”⁷¹. To szlachectwo wymagające, które jest kontrapunktem dla masowej bierności, nie jest zasklepione w utylitaryzmie funkcji społecznych, ale stawia przed człowiekiem zadania uniwersalne, jak powie Ortega y Gasset, „zadania naszych czasów”⁷².

Dystans w równym stopniu może być wyzwoleniem, co może stać się schematyczną metodą szufladkowania inności, ujarzmiania nieobliczalnej tkanki życia. Moglibyśmy powiedzieć, że potrzebny nam jest dziś anty-anty-dystans — **„przekroczony” dystans**, parafrazując formuły Rorty’ego i Geertza. Może taki osłabiony dystans, świadomy reinterpretacji, jest znów wyzwaniem dla humanistyki, ale także dla praktyk społecznych?

⁷⁰ R. Kapuściński: *Lapidarium VI...*, s. 64.

⁷¹ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 250.

⁷² J. Ortega y Gasset: *Zadanie naszych czasów*. Przeł. M. Iwińska. W: J. Ortega y Gasset: *Po co wracamy...*, s. 41—92.